

## TEOLOGÍA POLÍTICA

Como su propio subtítulo explica, el asunto que aborda *Teología Política* es la **doctrina de la soberanía**. Publicado por primera vez en 1922, la idea fundamental que desarrolla el breve texto es, como el propio Schmitt recuerda en su *Advertencia* a la segunda edición de 1934, una “contraposición con el normativismo liberal y su “Estado de Derecho””.

El opúsculo se organiza en cuatro capítulos. En el primero se propone una definición de soberanía; en el segundo se discute el concepto de soberanía como poder supremo al que, en cuanto soberano, son inherentes los atributos necesariamente unidos entre sí de facticidad y juridicidad; en el tercero se explica cómo la teoría política moderna es en realidad una teología secularizada y en el cuarto y último se hace un somero repaso crítico a la filosofía política de los tres pensadores contrarrevolucionarios más importantes del siglo XIX: De Maistre, Bonald y, especialmente, Donoso Cortés. De esos cuatro capítulos el que, a mi juicio, constituye la médula misma de toda la obra es el tercero: la teoría política como trasunto (devaluado, añadido yo) de la Teología. El capítulo cuarto, el dedicado a los pensadores contrarrevolucionarios decimonónicos, no es más, sobre todo en lo que se refiere a Donoso, que un desarrollo de la idea central del capítulo tercero. Idea que se resume en la conocida frase del extremeño -“en toda gran cuestión política va envuelta siempre una gran cuestión teológica”- y de la que se desprende el corolario de que la política contemporánea es reducible a una religión de sustitución o *pseudoreligión*. Ese corolario y el “teorema” político del que deriva se desarrollarán en la segunda parte de este trabajo. Previamente se hará un sucinto resumen de cada uno de los cuatro capítulos del texto de Schmitt.

### Capítulo I. Definición de la soberanía:

Soberano es, según Schmitt, “quien decide sobre el estado de excepción” y el estado de excepción, a su vez, es “el caso excepcional que no está previsto en el orden jurídico vigente (...) un caso de extrema necesidad, de peligro para la existencia del Estado”. Para el pensador alemán, “este caso actualiza el problema del sujeto de la soberanía, o sea, el problema mismo de la soberanía”. No sólo eso. Como es imposible establecer normativamente, es decir, anticipadamente y con suficiente claridad, qué casos han de entenderse que son *de extrema necesidad* y qué casos no lo son, los supuestos y el contenido de la competencia para decidir si se está ante uno de esos casos han de ser, por fuerza, ilimitados. Cada sistema político puede resolver esta cuestión de una manera distinta (una Constitución demoliberal, por ejemplo, lo hace mediante un procedimiento sujeto a una división de poderes que se limitan y equilibran recíprocamente entre sí), pero ello no anula el hecho de que necesariamente *alguien* tiene que *decidir* (esta palabra es clave en el razonamiento de Schmitt) si el Estado se encuentra en una situación de *excepción*. Ese *alguien decisor* es el **soberano**. Schmitt reconoce a Bodino el mérito de haber sido el primero en advertir que la *decisión*, esto es, la facultad de derogar leyes generales o especiales, es el atributo fundamental del concepto de soberanía. Los iusnaturalistas del siglo XVII, continúa el jurista alemán, resumen la soberanía en la decisión del caso excepcional o, en palabras del propio Schmitt, “(todos los tratadistas de esa época) coinciden en apreciar que cuando dentro de un Estado surgen antagonismos (...), la soberanía, y con ello el Estado mismo, consiste en *decidir* (la cursiva es mía) la contienda, o sea, en determinar con carácter definitivo qué son el orden y la seguridad pública, cuándo se han violado, etc.”. Ello le lleva a concluir que “todo orden descansa sobre una decisión”, también “el orden jurídico, que, como todo orden, descansa en una decisión, no en una norma”. El soberano, por tanto, es quien

“asume el monopolio de la última decisión”. Es en ese monopolio más que en el monopolio del uso legítimo de la fuerza en el que radica “la esencia de la soberanía del Estado”.

Capítulo II. El problema de la soberanía como problema de la forma jurídica y de la decisión:

La definición tradicional de *soberanía* reza que ésta es el *poder supremo, originario y jurídicamente independiente*. Observa Schmitt, sin embargo, que esa definición no es del todo exacta, puesto que “en la realidad política no existe un poder incontestable, supremo, es decir, que funcione con la seguridad de una ley natural; la fuerza no arguye derechos”. En efecto, como recordaba Rousseau “la force est une puissance physique; le pistolet que le brigand tient est aussi une puissance”. No basta, por tanto, con una mera fuerza física para que surja la soberanía. Es necesario que esa fuerza tenga también una cualidad jurídica. Sólo cuando en él se reúnen la facticidad y la juridicidad, se puede decir que estamos ante un poder soberano, o, en palabras de Schmitt, “la unión del poder supremo fáctico y jurídico es el problema cardinal del concepto de soberanía”.

Schmitt rechaza la pirámide o cascada jurídica formal kelseniana que va desde la Constitución hasta el último de los actos administrativos en la que cada norma es el fundamento de validez de la norma inferior que le sigue en la jerarquía normativa, ya que en ese sistema el Estado se limita a dar validez formal y poner en circulación unas normas la fuerza de cuyo origen no llega a estar clara. Es decir, al Estado le cabe una mera función subordinada en la creación del derecho (“pregonero”, dice Schmitt), subordinación esta que es incompatible con el concepto mismo de soberanía. En ese concepto lo determinante, sostiene el pensador alemán, no son las cuestiones formales o procedimentales, sino la cuestión de la *competencia*, esto es, la de quien *decide* la aplicación o inaplicación de la norma. Es ahí donde radica la médula misma del problema político-jurídico de la soberanía.

Capítulo III. Teología política:

En este capítulo, que da título a todo el opúsculo, Schmitt desarrolla su concepción de la teoría moderna del Estado como teología secularizada. Según el pensador alemán, los conceptos centrales de la Teoría Política moderna provienen de la Teología. Así, por ejemplo, el Dios omnipotente se convierte en el legislador todopoderoso y las rupturas de las leyes naturales que son los milagros tienen su reflejo político en los estados de excepción. Schmitt reconoce el mérito de esta identificación de teoría política con teología política a los filósofos políticos católicos de la contrarrevolución - Bonald, De Maistre y Donoso Cortés -, a los cuales dedica el cuarto y último capítulo de su libro.

Schmitt recuerda la observación de Max Weber de que a toda filosofía radicalmente materialista de la historia se le puede oponer otra filosofía de la historia igual de radicalmente espiritualista<sup>1</sup> y la aprovecha para explicar que los teóricos católicos entendieron los cambios revolucionarios que les tocó vivir como la consecuencia lógica del cambio aún más profundo vivido en las conciencias y en la visión del mundo de las gentes de su época, o, en otras palabras, para esos pensadores la Revolución fue el resultado material del fenómeno espiritual de la Ilustración. Los revolucionarios radicales, en cambio, atribuían las nuevas formas de pensamiento a los cambios en las condiciones políticas y sociales. De estos revolucionarios se desgajaron, a su vez, los marxistas, que, como es sabido, reducen las causas de la dinámica social a las modificaciones

---

<sup>1</sup> Esta posibilidad de oponer a una filosofía de la historia radicalmente materialista o *inmanente* otra filosofía de la historia radicalmente espiritualista o *trascendente* es un punto de vital importancia que desarrollaremos en la segunda parte de este trabajo.

acaecidas en las relaciones económicas y de producción. En cualquier caso, dice Schmitt, “tanto la explicación espiritualista de los sucesos materiales como la explicación materialista de fenómenos espirituales se proponen desentrañar los nexos causales (de los fenómenos históricos)”.

Tras las reflexiones anteriores, Schmitt propone la interesante técnica de la *sociología de conceptos* para entender los conceptos clave de la teoría política. Esta técnica consiste en comparar la estructura del concepto de que se trate con la estructura filosófica de su época. “Nada nos importa saber – explica el propio Schmitt – si lo que esa conceptualidad radical tiene de ideal es reflejo de una realidad sociológica o si, por el contrario, la realidad social se explica como consecuencia de una manera de pensar y, por consiguiente, de una manera de obrar determinada. Se trata más bien de poner de manifiesto dos identidades espirituales, pero también sustanciales”. Lo anterior lo ilustra el jurista de Plettenberg con el ejemplo de la monarquía del siglo XVII: “pertenece, en cambio, a la sociología de la soberanía de aquella época mostrar que la existencia histórica y política de la monarquía correspondía al estado de conciencia de la humanidad occidental en aquel momento y que la configuración jurídica de la realidad histórico-política supo encontrar un concepto cuya estructura armonizaba con la estructura los conceptos metafísicos. Por eso, tuvo la monarquía en la conciencia de aquella época la misma evidencia que había de tener la democracia en época posterior.” Y es que **“la imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente”**. Esa observación de Schmitt es, creemos, la clave de bóveda de todo su edificio jurídico-político y la clave, añadimos, para entender realmente cualquier sociedad y su régimen político. Tendremos ocasión de discutirlo en la segunda parte de este trabajo.

A continuación, Schmitt hace un somero repaso del proceso de secularización de la teología política que se produce en la Modernidad. Sobresale en este proceso el creciente inmanentismo de las doctrinas jurídicas y políticas experimentado a lo largo del siglo XIX. Ejemplos de ello son la teoría orgánica del Estado, la identidad kelseniana de Estado y soberanía y, sobre todo, la tesis democrática de la identidad de gobernantes y gobernados. Los enemigos del nuevo mundo revolucionario lo entendieron perfectamente y por eso incidieron en la idea de Dios, “expresión fundamental y extrema de la fe en una dominación y en la unidad” y parece que, a su manera y con propósitos opuestos, también lo entendieron sus adversarios y de ahí sus continuos ataques a la religiosidad tradicional, llegando muy consecuentemente los revolucionarios más extremos – Proudhon, Marx, etc. – al ateísmo y al llamado a que la humanidad ocupe el puesto de Dios. En cualquier caso, este proceso hizo que, observa Schmitt, “la gran masa culta perdiese toda noción de trascendencia y mirase como evidente ora un panteísmo más o menos claro, fundado en la inmanencia, ora la indiferencia positivista frente a la metafísica en general”.

Concluye el autor renano este capítulo destacando dos momentos clave en la teoría decimonónica del Estado: la desaparición del teísmo y la trascendencia en la política y la aparición, por contra, de una nueva fuente de legitimidad que pasa a sustituir a la legitimidad monárquica: la legitimidad democrática.

Capítulo IV. Contribución a la filosofía política de la Contrarrevolución (De Maistre, Bonald, Donoso Cortes):

Como ya hemos adelantado, Schmitt dedica el último capítulo de su breve ensayo a los filósofos católicos de la Contrarrevolución: De Maistre, Bonald y Donoso. Estos tres pensadores hacen del concepto de *decisión* el “centro de su pensamiento”. También los tres arguyen la Tradición

frente a las teorizaciones abstractas y al voluntarismo rupturista de la Revolución. En particular para Bonald, la tradición es “la única posibilidad de alcanzar el contenido que la creencia metafísica del hombre puede aceptar, porque la inteligencia del individuo es demasiado flaca y mísera para conocer por sí sola la verdad”. Igualmente, el francés, explica Schmitt, reconoce una antítesis entre el Bien y el Mal en la que no existe síntesis que la supere, sino sólo un combate a vida o muerte: entre Dios y el demonio es imposible el compromiso.

De Maistre se centra en la soberanía, que, para él, como para Schmitt, significa sobre todo *decisión*. El Estado es soberano en cuanto decide, pero para De Maistre por encima de la decisión del Estado está la de la Iglesia, que pasa a ser la decisora última e inapelable y por ello mismo infalible. Por esta razón, la infalibilidad se convierte en uno de los atributos de la soberanía hasta el punto de que De Maistre hace estos dos términos “parfaitement synonymes”.

Schmitt nota que “toda idea política adopta una actitud determinada frente a la “naturaleza” del hombre y presupone que el hombre es “bueno o malo por naturaleza””. En este dilema los revolucionarios optan por creer al hombre naturalmente “bueno”, pero corrompido por las instituciones sociales vigentes. La solución para recuperar la bondad original será, por tanto, derribar las instituciones actuales y sustituirlas por otras sin las taras de las antiguas y “reeducar” al hombre para que aprenda a ser “bueno” de nuevo (Schmitt nos recuerda que Rousseau quería, ni más ni menos, que un legislador capaz de “changer la nature de l’homme”). Los contrarrevolucionarios, en cambio, conciben al ser humano, si no malvado de manera irremediable, cuando menos débil e inclinado al mal. Esta flaqueza intrínseca a nuestra naturaleza es la gran enseñanza que, según esos pensadores, nos transmite el dogma del pecado original. Pecado original que, en su formulación católica (tridentina), daña gravemente la condición humana, pero, a diferencia de lo que ocurre en su derivación luterana, no la destruye irremisiblemente. Es por ello que en el catolicismo queda siempre entreabierta una posibilidad de bondad natural que, por el contrario, el luteranismo niega de raíz. No obstante este atisbo de esperanza, la visión del hombre sigue siendo amarga y desengañada en los tres autores católicos, pero sobre todo, sostiene Schmitt, en el español. Donoso evidencia sin vacilación la “ciega inteligencia”, la “flaca voluntad”, “el ridículo impulso de sus apetitos carnales”, “la estupidez de las masas” y “la necia vanidad de sus conductores” que dominan a la raza humana. Esta severidad implacable del extremeño hace concluir a su comentarista alemán que “Donoso no pierde nunca la grandeza consciente de sí misma de un sucesor espiritual de los grandes inquisidores”.

A continuación, Schmitt explica el desprecio que el marqués de Valdegamas profesa por el liberalismo. Donoso denomina a la burguesía liberal “clase discutidora”. Los liberales eluden la decisión, no se atreven a enfrentar las grandes cuestiones de su tiempo, se ven atrapados entre su deseo de un mundo sin jerarquías naturales que los constriñan y el miedo a perder sus riquezas en ese mundo anárquico. Es por eso que la burguesía liberal se enreda en una madeja de inconsecuencias y quiere un Dios, pero “un Dios que no sea activo”; un monarca, pero “impotente”; libertad e igualdad, pero restringidas a las clases poseedoras; rechaza la aristocracia de sangre, pero instituye la “aristocracia” del dinero...

Espíritus fuertes y nítidos, De Maistre y Donoso sólo eran capaces de ver el dilema de su tiempo en su completa dimensión metafísica. Y es precisamente en esa dimensión donde el compromiso era incomprensible para ambos. Añade Schmitt que “suspender la decisión cuando llega el momento decisivo, negando su necesidad, debía parecerles a los dos una extraña confusión panteísta”. Es precisamente ese “decisionismo” lo que lleva a Donoso, como acabamos de ver, a despreciar a los liberales, sí, pero también a respetar al socialismo ateo, al que reconoce una

“grandeza diabólica”. En el párrafo final de su breve texto, Schmitt afirma que el pensador español “estaba convencido de que había llegado el momento de la lucha suprema; frente al mal radical sólo cabe la dictadura”. Lucha suprema entre el Bien y el Mal, estado de excepción, decisión y dictadura. Es en esa ilación inobjetable y grandiosa donde, creo, Schmitt ve a Donoso como un admirable precursor de su teología política y de su teoría de la decisión.

## LA TEORÍA POLÍTICA COMO TEOLOGÍA POLÍTICA Y LA POLÍTICA COMO PSEUDORRELIGIÓN

### Planteamiento del problema

Al comienzo de este trabajo mencionábamos la célebre frase de Juan Donoso Cortés - “en toda gran cuestión política va envuelta siempre una gran cuestión teológica” – y añadíamos como corolario de ese enunciado que muchas ideologías políticas, si no todas, funcionan como auténticas pseudorreligiones o religiones de sustitución (Ersatzreligionen). En las líneas que siguen vamos a tratar de demostrar la validez de esta idea.

Como es bien sabido, la conocida afirmación de Donoso es el título del primer capítulo de su “Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo”. El extremeño contestaba con ella al estupor que producía en Proudhon que “en todas las cuestiones políticas (se tropiece) siempre con la teología”. Sorprendía a Donoso la sorpresa del revolucionario francés por una verdad que para él era absolutamente evidente. La explicación del carácter teológico de todo problema político nos la da el marqués de Valdegamas en ese mismo primer capítulo con estas palabras: “Posee la verdad política el que conoce las leyes a que están sujetos los gobiernos; posee la verdad social el que conoce las leyes a que están sujetas las sociedades humanas; conoce estas leyes el que conoce a Dios; conoce a Dios el que oye lo que él afirma de sí y cree lo mismo que oye. La teología es la ciencia que tiene por objeto esas afirmaciones. De donde se sigue que toda afirmación relativa a la sociedad o el gobierno, supone una afirmación relativa a Dios; o lo que es lo mismo, que *toda verdad política o social se convierte forzosamente en una verdad teológica*”. El razonamiento de Donoso es lógicamente inatacable, pero, en una época como la nuestra, en la que la política parece haberse secularizado ya por completo, la aparición en él del término *teología* puede resultar desconcertante. La extrañeza, sin embargo, se salva cuando se repara en que la Teología es parte de la Metafísica y en que ésta se puede reducir en última instancia a una visión del mundo, visión que, necesariamente, tendrá que abarcar una determinada concepción del hombre o *antropología*. Antropología que, a su vez, será el necesario e inevitable punto de partida de toda teoría política. Teniendo esto presente, el silogismo de Donoso adaptado a una sensibilidad de nuestro siglo se puede reescribir así: *Toda teoría o sistema político se construye partiendo de una determinada visión del mundo. Esa visión del mundo comprende ineludiblemente una cierta concepción del hombre y su naturaleza. En consecuencia, toda teoría y sistema político ha de levantarse por fuerza sobre una determinada manera de entender qué es el hombre, cuál es su posición en el mundo, si tiene o no naturaleza y, en caso de tenerla, cuál es ésta.*

En otras palabras y parafraseando a Proudhon, hoy, como ayer, como sucederá siempre, al tratar de desentrañar las grandes cuestiones políticas de nuestro tiempo “tropezaremos” de manera irremediable con el problema del hombre. Problema que, innegablemente, es un problema reconducible a lo teológico, puesto que toda solución que se proponga al enigma humano exige que previamente se resuelva la pregunta de Dios, aunque sea para darle una respuesta negativa. Y es que, como veremos en breve, la negación o afirmación de Dios, en tanto que tiene unas

consecuencias antropológicas, no es indiferente para la política. Muy por el contrario, de esa negación o afirmación se desprenden consecuencias políticas de primer orden.

Esta inevitable vinculación de todo sistema político a una concreta antropología significa también su vinculación a una determinada moralidad, puesto que la naturaleza humana es radicalmente moral. Moralidad radical de los sistemas políticos y de las teorías que los postulan que nos lleva a una nueva cuestión: la de la compatibilidad o incompatibilidad de las moralidades que sirven de fundamento a teorías y sistemas políticos diferentes. Más todavía, esas diversas antropologías, esa divergencia de moralidades, son dables y de hecho se dan, acaso cada vez con más virulencia, dentro del sistema político pluralista por excelencia, la democracia representativa liberal de partidos o, podríamos decir, *democracia kelseniana*, en cuyo caso el problema de las moralidades enfrentadas se convierte en la cuestión de la propia continuidad del sistema demoliberal en una determinada sociedad, o, en situaciones extremas, en el de la supervivencia misma de una sociedad política fracturada en grupos con fundamentos morales distintos. Desde esta perspectiva, **la teología política no se reduce a una mera traslación de conceptos teológicos a la teoría política secular, sino que su alcance se amplía, por una parte, a la identificación de ciertas ideologías políticas como esas auténticas pseudoreligiones que mencionábamos ya al principio de este trabajo, y, por otra, a la reflexión sobre los efectos que el carácter intrínsecamente teológico-moral de todo sistema político tiene sobre la viabilidad de ese sistema y sobre la comunidad política en la que el sistema se ha implementado.**

Las dos grandes teologías políticas: trascendente e immanente.

Las dos grandes cosmovisiones que desde hace veinte siglos se disputan el mundo de tradición grecorromana y judeocristiana, o, si se prefiere, Occidente, son las que, a los efectos que interesan en este trabajo, denominaremos como *trascendente* e *immanente*. La primera de esas cosmovisiones es la del cristianismo, particularmente la del catolicismo. En esta cosmovisión existe un Dios creador trascendente (separado metafísicamente del mundo sensible que Él ha creado), personal (con los atributos de entendimiento y voluntad), que ha establecido en su creación un orden físico y moral susceptible de ser conocido objetivamente por el hombre, a quien ha dotado de razón, un Dios que no se desentiende ni de su creación ni de sus criaturas, tampoco de los seres humanos, a los que castiga y premia según sus merecimientos. En cuanto a la antropología asociada a la cosmovisión cristiana, dicha antropología se funda en el dogma del pecado original. Según la doctrina católica, este pecado ha dañado gravemente, pero no irremisiblemente, la naturaleza humana. Significa ello que el hombre tiene una razón limitada y falible, su voluntad es débil y muestra inclinación al pecado y mayor facilidad para hacer el mal que el bien, pero, pese a ello, con el auxilio de la gracia divina y el propio esfuerzo, ese mismo hombre puede ascender desde su naturaleza caída hasta la santidad. Esta cosmovisión, con su metafísica y su antropología, que acabamos de exponer, es la que dominó indiscutiblemente en la civilización occidental<sup>2</sup> hasta la Ilustración y la Revolución Francesa y actualmente es defendida en mayor o menor grado por tradicionalistas y conservadores.

La segunda de las cosmovisiones, la *immanente*, religiosamente puede presentarse bajo la forma de deísmo, panteísmo o ateísmo, pero sea cual sea la forma religiosa en la que se manifieste, políticamente negará en cualquier caso la existencia de un Dios personal señor del Universo al que deben estar supeditadas todas las criaturas, incluido el hombre. Esta visión immanentista supone todo un giro teológico, en virtud del cual se coloca en el lugar del Dios que el immanentismo niega al hombre mismo, el cual pasa así a ocupar la cúspide de la pirámide

---

<sup>2</sup> Civilización conocida en tiempos prerrevolucionarios, no por casualidad, como la Cristiandad

ontológica y axiológica y se convierte en un ser no subordinado a nada ni a nadie, en un ente personal que en su desear y actuar ya no conoce más límite que su propia voluntad. Semejante inversión de posiciones teológicas ha llevado a unas extraordinarias consecuencias políticas que ya fueron vislumbradas por los autores católicos estudiados por Schmitt. Como ya se habrá advertido, esta cosmovisión inmanente, que comenzó a competir intelectualmente con la trascendente en la Ilustración y la venció políticamente por primera vez, al menos en el mundo no anglosajón, con la Revolución Francesa, es la cosmovisión del liberalismo.

Los postulados antropológicos de las dos cosmovisiones o *teologías* contrapuestas que acabamos de enunciar y las consecuencias sociales y políticas inmediatas que se derivan de ellas son los que, para facilitar su mejor comparación por pares, esquematizamos en la siguiente tabla:

	TRASCENDENTE	INMANENTE
Posición de Dios y del hombre	<b>Teocéntrica:</b> Dios es el centro de la Creación y todos los seres creados, también el hombre, están supeditados a Él	<b>Antropocéntrica:</b> El Hombre ocupa el lugar central. Por encima de él no hay situada ninguna otra entidad metafísica.
Sociedad	<b>Orgánica:</b> la sociedad se compone de instituciones intermedias – familias, municipios, corporaciones profesionales – de origen natural o prepolítico, en las cuales están integrados los individuos y a través de las cuales esos individuos desarrollan su vida. Dichas instituciones intermedias son a la sociedad lo que los órganos anatómicos son al cuerpo humano.	<b>Individualista-atomizada:</b> la sociedad se compone de individuos-átomo que pueden agruparse voluntariamente entre sí en función de sus propios intereses individuales.
Relaciones entre individuo y sociedad	<b>Sociocéntrica:</b> las necesidades y preferencias del individuo se subordinan a las necesidades de las instituciones intermedias a las que pertenecen.	<b>Individuocéntrica:</b> las necesidades y preferencias del individuo están por encima de las de la sociedad, la cual se convierte en una mera prestadora de servicios al individuo.
Derechos y deberes	<b>Sociedad de deberes:</b> el individuo tiene unos deberes naturales para con las instituciones intermedias a las que pertenece y a través de las cuales desarrolla su vida necesariamente.	<b>Sociedad de derechos:</b> Más allá del respeto al principio de no agresión, el individuo no tiene más deberes para con la sociedad y otros individuos que los que él mismo voluntariamente quiera imponerse.
Libertad	<b>Libertad para:</b> Libertad concebida como un <i>medio para</i> que el individuo pueda cumplir con sus deberes humanos y, cumpliéndolos o incumplíéndolos, opte entre el Bien y el Mal ( <i>libre albedrío</i> cristiano).	<b>Libertad de:</b> Libertad concebida como un <i>fin en sí misma</i> y como la <i>ausencia de restricciones</i> que impidan al individuo realizar su voluntad.
Axiología	El Bien y el Mal son objetivos y no decidibles por votación	Relativismo moral



Como por fuerza ocurre en toda esquematización, los conceptos y consecuencias expuestos en la tabla anterior están simplificados al máximo, pero creemos que, aun así, resultan suficientes para transmitir la idea fundamental de que **la cosmovisión liberal** imperante hoy día en las sociedades occidentales **no es la única posible** ni desde una perspectiva temporal<sup>3</sup> ni desde una perspectiva espacial<sup>4</sup>. Ciertamente, para la filosofía liberal de la historia la sociedad liberal y el sistema político asociado al liberalismo - la democracia representativa de partidos -, son la culminación del desarrollo del espíritu humano y la fase final de la historia<sup>5</sup>. Sin embargo, esa interpretación sólo es posible si previamente se ha asumido por completo la antropología de la teología política que se expone en la columna derecha de la tabla. Cuando, por el contrario, el esquema del que se parte es el de la izquierda, el relato histórico cambia por completo. Un acabado ejemplo de ello es el libro “Revolución y Contra-Revolución”, del católico brasileño Plinio Corrêa de Oliveira. Para Corrêa de Oliveira, el hilo conductor de la Historia es la Revolución, pero no entendida ésta como la luminosa emancipación del Hombre respecto a oscurantismos religiosos, opresiones políticas y explotaciones económicas, sino como una rebelión culpable de ese hombre contra su Creador y el divino orden por Él establecido. Las distintas revoluciones que se han dado a lo largo de la historia, explica el pensador brasileño, se convierten así en fases de una Revolución única que comienza con la desobediencia de Adán y Eva, que, tentados por la serpiente del pecado, comieron el fruto prohibido para *ser como dioses*; ya en nuestra era, la Revolución continúa con la gran ruptura del mundo cristiano latino que fue la Reforma; dos siglos después se manifiesta en toda su dimensión en la revolución por antonomasia, la Revolución Francesa; alcanza su paroxismo violento en la Revolución Rusa, y, añadimos nosotros, prosigue hoy diseminada en la plétora de movimientos “woke” de la nueva izquierda. Según Corrêa de Oliveira, la unicidad histórica de la Revolución viene dada por la esencia común a las tres revoluciones singulares en que el fenómeno revolucionario se ha concretado en distintos momentos de la historia, esencia que no es otra que un hombre ahito de soberbia y sensualidad que, clamando contra su Creador el grito luciferino *non serviam*, decide que no reconocerá más poder y soberanía, ni más legitimidad en suma, que la suya propia. Sobre el problema crucial de la fuente de legitimidad del poder, volveremos más adelante. Baste, por el momento, con dejarlo apuntado. Lo que nos interesa subrayar ahora es cómo el autor paulista ha elaborado con conceptos explícitamente teológicos una historia política. Se podrá replicar, quizá, que lo que Oliveira hace en su libro, más que teología política, es teología de la historia siguiendo la tradición de San Agustín, pero aun cuando esto fuese cierto, ello no obstaría, sino que incluso confirmaría la aseveración de Donoso de que en toda política subyace una teología. Por otra parte, la teoría oliveirana de la historia ratifica la tesis de Max Weber de que a toda filosofía materialista de la historia se le puede oponer una filosofía espiritualista de la historia con igual título de respetabilidad intelectual que aquella. Piénsese que, si la fábula de Adán y Eva o la idea de un Dios personal trascendente legislador supremo de todo el Universo pueden ser tachadas de meros mitos, no son menos míticos el supuesto “contrato social” contraído en tiempos ignotos por salvajes individuales para constituir la

---

<sup>3</sup> En términos históricos, la sociedad liberal individuocéntrica es bastante reciente. De hecho, su preponderancia actual no tiene mucho más de dos siglos, durante uno de los cuales, el siglo XIX, la sociedad liberal todavía tuvo que enfrentarse e imponerse a la resistencia que en buena parte de Europa y América le opuso la sociedad tradicional.

<sup>4</sup> Hoy la mayor parte de las sociedades del planeta siguen siendo sociocéntricas, como es el caso, por ejemplo, del mundo islámico, de Extremo Oriente confuciano o del subcontinente indio. Nótese que el peso demográfico de estas sociedades es muy superior al de Occidente.

<sup>5</sup> Como tendremos ocasión de ver más adelante, esta es la tesis defendida por el politólogo liberal estadounidense Francis Fukuyama.

sociedad o la hipostización marxista de las clases sociales como sujetos enfrentados en una dialéctica eterna de opresores y oprimidos.

Otros ejemplos de reconducción desde una perspectiva católica de teorías y movimientos políticos a categorías teológicas son los del economista francés Alfred Sudre y la del intelectual húngaro Theodor Molnar. Sudre, en su libro, publicado en 1848, “Historia del comunismo o refutación histórica de las utopías socialistas”, señala el inequívoco origen religioso de muchas experiencias colectivistas y subversivas, como fue el caso de los primeros gnósticos (sobre el gnosticismo volveremos más adelante), los valdenses, los albigenses o cátaros, los lolardos o wiclefianos y los anabaptistas. Por su parte, Molnar, ya desde título mismo de su libro, “Utopismo. La herejía perenne”, deja bien claro que concibe las utopías políticas como herejías religiosas secularizadas, es decir, que en su misma esencia alienta algún error teológico. En palabras del autor húngaro, “De tiempo en tiempo se esparce entre los hombres la creencia de que es posible construir una sociedad ideal. En consecuencia, comienza a tocarse a rebato a fin de que todos se congreguen para edificarla: el reino de Dios sobre la Tierra. A pesar de su aparente atractivo, se trata de una fantasía delirante con la impronta de una lógica demencial”. Molnar llama a ese delirio *utopismo*. **El sueño utopista**, prosigue el autor, **“conduce a la negación de Dios y a la autodivinización, esto es, a la herejía”** y concluye que toda utopía no es más que una “mascarada de una sociedad perfecta compuesta por hombres imperfectos”. Según Molnar, las utopías políticas se articulan en torno a conceptos teológicos como el de *pecado*, en cuyo lugar el utopista sitúa las instituciones tradicionales, entre ellas la familia, las compulsiones e inhibiciones externas o los condicionamientos de clase; *panteísmo*, fácilmente identificable, por ejemplo, en movimientos ecologistas que pretenden un “equilibrio”, o, incluso, una “unión” con totalidades como el Planeta, la Madre Tierra o Gaia, o los *elegidos*, es decir, la minoría “consciente” que, constituida en *teocracia secularizada*, se hace con el poder “temporalmente” con el propósito de dirigir a la mayoría extraviada hacia la tierra prometida, empleando para ello los medios de redención que sean necesarios por expeditivos que resulten.

Los ejemplos anteriores son suficientes, creemos, para ilustrar cómo la traslación de conceptos teológicos a la política puede revelar el trasfondo de religión secularizada que subyace en las ideologías. A mi juicio, es justamente en esto en lo que consiste la *teología política*.

#### La política como pseudorreligión.

Se recordará que al inicio de este trabajo enunciábamos como corolario del concepto de *teología política* el del funcionamiento de la política como auténtica *pseudorreligión* o *religión de sustitución*. En este apartado se va a desarrollar esa idea, para lo cual será necesario dar previamente una noción de lo que entenderemos en estas líneas bajo ese concepto. Si una religión es una determinada cosmovisión asociada a la cual hay una moral y unas prácticas rituales contenidas en textos y tradiciones orales sagradas administradas por un orden sacerdotal, cosmovisión, moral y ritos mediante los cuales el hombre intenta responder a sus preguntas sobre el Todo y su posición en él, así como sobre la manera de relacionarse con entidades sobrenaturales y trascendentes, es decir, espirituales, una pseudorreligión será un cuerpo de creencias que, pretendiendo no ser religiosas, sino laicas, y atender sólo a preocupaciones terrenales, funcionan en la práctica igual que religiones con su propia moral, ritos, liturgias, textos sagrados, sacerdotes, etc., pero en las que en el lugar de los conceptos trascendentes se sitúan otros conceptos immanentes. La idea clave de pseudorreligión es que el vacío de espiritualidad, entendida esta como la necesidad innata de trascendencia del ser humano, que la expulsión de las creencias religiosas por las teorías intelectuales *racionalistas* (que no es lo mismo que *racionales*) provocan en el hombre, dicho vacío tenderá a ser ocupado

por algún otro tipo de ideología supuestamente no religiosa, pero que subrepticamente reintroduce elementos sobrenaturales e incluso mágicos que satisfagan los anhelos de sentido de sus adeptos. La pseudoreligión puede presentarse en diversos grados, desde la equivalencia casi perfecta de una ideología política y su organización partidista con alguna religión establecida, hasta una similitud más acotada a una secta de carácter gnóstico, pero en cualquier caso va a tener alguno o varios de los elementos constitutivos de una religión tales como una escatología, una soteriología, un catálogo de pecados y sus respectivos castigos, deidades, rituales, libros sagrados, profetas, sacerdotes y hasta herejías y herejes. Una famosa frase, aunque muy posiblemente apócrifa, atribuida al escritor católico inglés G.K. Chesterton resume sagazmente en qué consiste una pseudoreligión: cuando no se cree en Dios, no se cree en nada y cuando no se cree en nada, se puede (o *se tiene que*) creer en cualquier cosa.

Para una mejor comprensión del concepto, lo ilustraremos a continuación con varios ejemplos. Comenzamos con uno del lógico, matemático y filósofo inglés Bertrand Russell. En su “Historia de la filosofía occidental”, establece la siguiente equivalencia entre el pensamiento religioso de San Agustín y la doctrina marxista:

*Jehová*: Materialismo dialéctico

*El Mesías (o más bien, el Profeta)*: Marx

*Los elegidos*: el proletariado

*La Iglesia*: el partido comunista

*El segundo advenimiento o parusía*: la revolución

*El infierno*: el castigo de los capitalistas

*El paraíso*: el Estado comunista (o, corregimos nosotros, más propiamente la sociedad sin clases en la que sobreabundarán la paz, el gozo y los bienes, hasta el punto de que “de las fuentes manarán leche y miel”)

Al anterior catálogo de equivalencias, podríamos añadir las siguientes para cerrar la caracterización del comunismo como pseudoreligión organizada:

*Pecado original*: propiedad privada de los medios de producción.

*Clero*: jerarquía del “partido”, Politburó.

*Libros sagrados*: El Capital y demás obras de Marx, Engels y Lenin que el “partido-iglesia” decida incluir en el “canon” marxista-leninista

*Herejías*: troskismo, austromarxismo, anarquismo, maoísmo, enverhoxhismo, etc.

*Castigo de los herejes*: purgas estalinistas, Revolución Cultural china, etc.

Otro ejemplo claro de razonamiento pretendidamente secular, pero que más bien es una teología bajo un ligero barniz de términos políticos y económicos, es la teoría del “fin de la historia” del politólogo liberal estadounidense Francis Fukuyama. Según Fukuyama, con la caída del comunismo y la victoria de la democracia liberal y la economía de mercado, la historia, como lucha de ideologías, ha llegado a su final. Ya no habrá más ideologías y el único sistema político viable será la democracia liberal con sus instituciones de economía de mercado, gobierno representativo y derechos individuales. En palabras del propio Fukuyama, “el fin de la historia significaría el fin de las guerras y revoluciones sangrientas, los hombres satisfacen sus necesidades a través de la actividad económica sin tener que arriesgar sus vidas en ese tipo de batallas”. El trasfondo escatológico de la tesis del norteamericano es evidente. Con su “fin de la historia” lo que está proponiendo es una *parusía* (segunda venida de Cristo), o, mejor, pseudoparusía, en la que la Democracia Liberal, así, en mayúsculas, con su “santísima trinidad” de Economía de Mercado, Gobierno Representativo y Derechos Humanos, ocupa el lugar de Nuestro Señor Jesucristo que desciende sobre la Tierra para traernos su reino perfecto que no

tendrá fin. Si se duda de esta interpretación teológica de la tesis de Fukuyama, hágase el siguiente ejercicio. Tómese la definición de parusía que da el Diccionario de la RAE - “advenimiento glorioso de Jesucristo en el fin de los tiempos” -, sustitúyase en ella “Jesucristo” por “Democracia Liberal” y obtendremos el resultado **“parusía: advenimiento glorioso de la Democracia Liberal en el fin de los tiempos”**, es decir, la idea de Fukuyama se queda así en pura teología política<sup>6</sup>.

Otro concepto de la teología cristiana que, a mi juicio, se puede encontrar en dos instituciones políticas fundamentales del régimen democrático liberal - las elecciones y la regla de la mayoría -, es el de Espíritu Santo. El Espíritu Santo, también conocido como *Paráclito*, entre otras virtudes, tiene la de iluminar, orientar, descubrir el camino o revelar sobrenaturalmente verdades al pueblo cristiano. Parece que la democracia electoral atribuye las mismas funciones espirituales al sistema electoral y a la regla de la mayoría. En la democracia de partidos y votaciones, la regla de la mayoría deja de ser un simple medio técnico para, como dicen los economistas, revelar preferencias agregadas, esto es, para que una comunidad, no necesariamente política, decida sobre alguna cuestión práctica concreta y limitada que le afecte<sup>7</sup>, y se transfigura en la voz de un sujeto divino, el Pueblo, que comunica a los mortales cual es la “Verdad” en cada momento. Recuérdense, si no, las palabras de Felipe González, antiguo primer ministro español, quien no hace mucho afirmó (no es cita literal, sino aproximada) que *en democracia es “verdad” lo que la mayoría decide que es verdad*. Conclusión la de González absolutamente coherente con una “teología negativa” (negadora o excluyente de Dios) immanentista y radicalmente relativista.

También algunos rituales *democráticos* son equiparables a los *sacramentos* de la religión católica. Es el caso del acto de votar. Para entenderlo es necesario saber previamente que los sacramentos son medios tangibles, perceptibles por los sentidos, a través de los cuales se administra a los fieles una gracia santificante. Todos ellos se componen de materia –el elemento tangible - y forma – las palabras pronunciadas por el sacerdote-. Por ejemplo, en el sacramento del Bautismo, la materia es el agua y la forma las palabras pronunciadas por el sacerdote al bautizar, y en el sacramento de la Eucaristía, la materia son el pan y el vino y la forma las palabras pronunciadas por Cristo en la Última Cena (Mateo 26,26) que repite el sacerdote en la consagración. Cuando se conocen la función santificante y la composición de materia y forma del sacramento propiamente dicho (religioso), es fácil advertir el carácter de acto sacramental, o pseudosacramental, que tiene la emisión del voto. En efecto, el votante deposita la materia del voto – la papeleta – en la urna y los ministros sagrados – los miembros de la mesa electoral - pronuncian la palabra de la forma – ¡vota! -. El ritual recién celebrado comunica al votante la gracia santificante democrática que partidos políticos, medios de comunicación, intelectuales, etc. parecen conferir al voto con la exaltación, hasta el paroxismo, del día de las elecciones como el “gran día” de la democracia o la gran “fiesta” democrática, con la exhortación general a que

---

<sup>6</sup> No es sólo la parusía el único concepto teológico que se encuentra en las ideas de Fukuyama. Por razones de tiempo no he podido leer su libro “El fin de la Historia y el último hombre” y, para poder preparar este trabajo, he tenido que recurrir de urgencia a la entrada que le dedica Wikipedia. Basta la lectura de esa entrada para comprobar que un utopismo de manual atraviesa toda la teoría del estadounidense.

<sup>7</sup> Por ejemplo, una comunidad de propietarios que tiene que resolver cuestiones relacionadas con el mantenimiento del edificio, una aldea o pequeño pueblo que discute de manera similar a la de una comunidad de propietarios, o, incluso, a nivel nacional cuando lo que se dirime son asuntos que no tienen una dimensión moral, al menos no esencialmente, sino meramente práctica. Así, en Suiza, según creo, se ha llegado a someter a referéndum si adquirir o no un concreto modelo de avión de combate. La experiencia suiza de mecanismos democracia directa complementarios de la democracia representativa, pese a no estar exenta de aspectos problemáticos, es de gran interés.

todos voten como cumplimiento de un deber cívico<sup>8</sup>, con el llamamiento a que conformen con su voto la “voluntad popular”, a que con el depósito de la papeleta en la urna se hagan parte de ese “pueblo” que “habla” a través de las elecciones (¿una teofanía del dios democrático?), con el discurso, en fin, que pretende identificar la “libertad” del individuo (la libertad como otro valor sagrado, pero ¿qué libertad?) con la modesta posibilidad concedida a éste de elegir entre las varias facciones partidistas que se disputan el poder cuál es la de su preferencia para que pase a encabezar temporalmente la oligarquía dirigente del país.

No se puede terminar este apartado sin mencionar los rasgos gnósticos apreciables en movimientos sociales contemporáneos, movimientos que no son propiamente políticos, sino que toman cuerpo en forma de ONG, pero que desde hace un tiempo vienen condicionando con gran fuerza la política e, incluso, concurriendo a la formación de partidos de izquierda. Destacan en este mundo de organizaciones influyentes políticamente con caracteres gnósticos el ecologismo, el feminismo y la ideología de identidad de género. Empecemos por recordar que el *gnosticismo* es, en un sentido amplio, un conjunto de doctrinas místicas y salvíficas originarias del Mediterráneo oriental y Oriente Próximo que se difundieron por el mundo romano en torno al cambio de era y que se transformaron en herejías del cristianismo a medida que éste se expandía. En palabras del historiador y filósofo de las religiones rumano Mircea Eliade, la *gnosis* es un conocimiento redentor que “consiste ante todo en la revelación de una “historia secreta” (más exactamente, que ha quedado secreta para los no iniciados): el origen y la creación del mundo, el origen del mal, el drama del redentor divino descendiendo a la tierra para salvar a los hombres y la victoria final del Dios trascendente, que terminará con el fin de la historia y la aniquilación del cosmos”. Esta cosmovisión gnóstica históricamente no se ha expresado en una religión única, sino que se ha presentado en una diversidad de variantes, pero de la cuales se desprenden unas consecuencias escatológicas y soteriológicas comunes que, como ya hemos adelantado, están presentes en algunas de las organizaciones políticas y parapolíticas de la denominada “izquierda alternativa”. Estas consecuencias fundamentales de las cosmovisiones gnósticas son, de acuerdo de nuevo con Mircea Eliade, dos: “el dualismo espíritu/materia, divino (trascendente)/antidivino; el mito de la caída del alma (=espíritu, partícula divina), es decir, la encarnación en un cuerpo (asimilado a una cárcel), y la certidumbre de la liberación (la “salvación”) obtenida gracias a la gnosis”. Hay que advertir, no obstante, que el gnosticismo redivivo tiene también sus particularidades, la principal de las cuales para nosotros es que, en vez de en una divinidad trascendente, los gnósticos progresistas de hoy creen, como corresponde a la matriz teológica-metafísica liberal de la Modernidad en la que se insertan, en divinidades immanentes. En el *ecologismo* lo que tenemos es un panteísmo en el que, bajo los nombres de Planeta, Tierra, Naturaleza, Pachamama o Gaia, se diviniza el mundo natural, al que el hombre debe veneración, pero que, sin embargo, profana con sus ciudades, industrias, contaminaciones y desechos. El pecado original es la civilización; la minoría de los justos, los pueblos indígenas o aborígenes que viven “en comunión con la naturaleza” (mito del buen salvaje); la vía de salvación, una pseudoascesis de veganismo, práctica del yoga y “retiros” de fin de semana o de varios días de vacaciones en alguna comuna hippy; los sacramentales<sup>9</sup> son los alimentos ecológicos, las energías renovables y las bicicletas. En el *feminismo* es rastreable el dualismo maniqueo<sup>10</sup> entre las dos “naturalezas” o “sustancias” primordiales - la

---

<sup>8</sup> En varios países de Hispanoamérica votar es, no ya una obligación moral, sino una obligación legal cuyo incumplimiento está sujeto a sanción de multa.

<sup>9</sup> En la religión católica, los sacramentales son fórmulas rituales y objetos tangibles que, sin ser materia de un sacramento, por estar bendecidos o consagrados eclesiásticamente son remedios que sanan el alma y la limpian de pecados veniales. Por ejemplo, las indulgencias, los jubileos o el agua bendita.

<sup>10</sup> De Mani, creador en la Mesopotamia del siglo III de una importante secta gnóstica que recibió su nombre.

Luz y la Oscuridad, el Bien y el Mal<sup>11</sup> -: la mujer-víctima es la Luz, el Bien; el hombre-victimario es la Oscuridad, el Mal. Entre estos dos principios pseudometafísicos no hay conciliación posible, mucho menos una complementariedad naturalmente necesaria y mutuamente enriquecedora, sólo una lucha implacable que atraviesa los siglos y que terminará únicamente cuando los hombres hayan desaparecido espiritualmente disueltos en una nueva “masculinidad no tóxica” o incluso físicamente cuando su función reproductiva sea cubierta con técnicas de fertilización artificial<sup>12</sup>. Entonces, bien se habrá recuperado un mítico matriarcado ancestral, bien se habrá alcanzado otra (para las ultrafeministas) modalidad del paraíso en la Tierra: la de una Tierra sin hombres. Por último, en la ideología *de la identidad de género* se percibe con gran evidencia el mito gnóstico de la caída del alma y su encarnación en un cuerpo que es una cárcel para ella. Para su salvación, es necesario que el alma escape de ese cuerpo, o, en su versión “trans” actual, lo modifique para que se adapte a sus preferencias. De acuerdo con la ideología de identidad de género, cuando alguien “nace en un cuerpo equivocado”, lo que implícitamente está diciendo es que un “yo” masculino o femenino independiente del cuerpo (“yo” que vendría a ser una entidad inmaterial que ocuparía el lugar del alma en el gnosticismo tradicional) está vagando en algún espacio fuera del mundo físico y en un cierto momento (el momento del nacimiento o de la concepción, eso no queda claro) a ese “yo” inmaterial le es “asignado” un cuerpo (material, obviamente). Pero ocurre a veces, según la ideología generista, que este cuerpo que no se sabe quién o qué (¿Dios? ¿El azar?) asigna, sea el equivocado, porque su sexo no coincida con el “género” del “yo” que se va a alojar en él. Dado que la única manera de liberar a un alma, “yo” en este caso, del cuerpo-cárcel que lo aprisiona, es mediante la muerte, el “yo” reticente a adoptar una medida tan extrema, tendrá que decidirse por modificar su cuerpo-cárcel mediante mutilaciones y hormonación para intentar darle la apariencia externa del sexo que corresponde a su “género”.

#### Recapitulación e intuición de un problema lógico.

La política no puede escapar de la teología. Y no puede porque la política, en tanto que radicalmente humana, ha de partir siempre de una antropología, vale decir, de una concepción del hombre y de su posición en el orden de todas las entidades materiales y espirituales que componen el Universo, incluidos en ese orden Dios y la relación del hombre con Él. Es, por tanto, a través de esa antropología por donde la política da en caer ineludiblemente en la teología y se convierte en *teología política*. Ya explicamos en el apartado segundo que son dos las grandes teologías que se disputan desde hace siglos (para algunos desde el principio mismo de los tiempos) el dominio intelectual y espiritual de nuestro mundo occidental: la trascendente y la inmanente. De cada una de ellas se desprenden una concepción de la realidad (material e inmaterial) y una moral distintas (resumidas en la tabla de las páginas 7 y 8) que dan lugar a sistemas políticos divergentes. En el mundo trascendentalista, la Realidad se puede escribir con mayúsculas, porque sólo hay una, objetiva, independiente de la voluntad de los sujetos que la perciben, que abarca tanto los fenómenos físicos como los principios morales. Para el hombre y la mujer trascendentes, la Verdad, el Bien y la Belleza son absolutos, no relativos, tienen la categoría de entes trascendentales que no pueden ser sometidos a votación. El ser humano es, ciertamente, la primera de las criaturas, pero criatura al fin, y como tal, supeditada a su Creador, que le impone unas normas claras y unos límites. El hombre sabe que no lo puede todo. El mundo inmanentista es muy diferente. En él no existe una realidad objetiva, sino un

---

<sup>11</sup> La oposición maniquea entre Espíritu y Materia, sin embargo, está, obviamente, ausente del dualismo feminista.

<sup>12</sup> Al parecer, las sectas feministas más extremas imaginan un mundo futuro sin varones, ya que los avances biotecnológicos harían a estos innecesarios para la reproducción. Algunos científicos creen posible ese mundo. Este artículo de prensa lo explica:  
<https://www.elmundo.es/suplementos/magazine/2009/519/1251982074.html>

subjetivismo en la percepción, que hace que lo percibido carezca de entidad en sí y dependa ontológicamente de la voluntad de los sujetos perceptores. Esta subjetividad radical, si bien está empezando a alcanzar el ámbito de los fenómenos físicos (identidad de género), impera sobre todo en el campo de la moral. Las normas morales, el bien, la belleza, la verdad, son cuestión de gustos, de preferencias, decidibles por votación, dejadas al albur de mayorías y minorías cambiantes y efímeras. Aunque con su “pachamamismo” o “gaiacentrismo” las tendencias ecologistas que proliferan hoy pudieran estar enmascarándolo parcialmente, el auténtico fenómeno de fondo del inmanentismo es el hombre que se sitúa en el centro de lo existente, que ya no tiene a nada ni a nadie por encima de él y su voluntad, legisladora suprema universal, no reconoce límites. El hombre, ahora, se cree un dios que lo puede todo.

La contraposición, antagonismo para algunos, de las dos teologías políticas fundamentales nos lleva a enfrentar los dos problemas cardinales de la supervivencia de una sociedad. Uno es el de hasta qué punto es posible la convivencia en una misma sociedad de personas con matrices morales divergentes, o, expresado de otra forma, hasta qué punto pueden divergir las matrices morales de los individuos que conviven en una sociedad y ésta pueda seguir siendo viable. Este problema de la compatibilidad de moralidades esencialmente distintas comprende los del multiculturalismo, el pluralismo ideológico y similares. El núcleo de la dificultad estriba en que una sociedad, por definición, se ha de levantar sobre lo que el psicólogo moral estadounidense Johnatan Haidt llama “pilares de la moralidad”. Dependiendo de cuáles sean estos pilares, se podrá edificar sobre ellos una sociedad u otra. Y a la inversa, si se socavan los pilares morales sobre los que se asienta una determinada sociedad, esa sociedad se tambaleará y hasta, eventualmente, podrá venirse abajo. Según el mismo Haidt, la fortaleza y equilibrio de los pilares morales de “conservadores” y “progresistas” es muy diferente, mucho más completos y vigorosos en los primeros, y débiles y parciales en los segundos. El actual predominio político y social progresista tal vez estén llevando a un exceso de “pluralismo” y de “multiculturalidad”, concluye el psicólogo norteamericano, que pueden estar comprometiendo la pervivencia de nuestras sociedades. El segundo de los problemas es el de la fuente de la legitimidad del poder. Esa fuente de legitimidad es la auténtica clave de bóveda de un sistema político. Y esa dovela central sobre la que se apoya toda la construcción política será una u otra dependiendo de cuál sea la teología subyacente a ese sistema. En una teología política trascendente, de raíz cristiana, la posición subordinada del hombre respecto a Dios le marca unos límites que no puede traspasar. Límites que, aun riesgo de resultar “perogrullescos” es crucial remarcarlo, no los pone el hombre, sino que al hombre le han sido impuestos por un poder externo a él, Dios. En un sistema así, un poder será legítimo mientras respete esos límites, además de cumplir con sus funciones en orden al bien común. Es por ello por lo que, en un sistema de esta naturaleza, no cualquier decisión adoptada por mayoría en una asamblea legislativa es ley – que las leyes inicuas no son leyes por muy mayoritariamente que se hayan aprobado, y, por tanto, no obligan, es lo que ha mantenido la tradición política y jurídica cristiana durante siglos –, como tampoco un gobierno es legítimo sólo porque haya sido elegido por sufragio universal. **En la teología política trascendente, la legitimidad no es origen, sino de ejercicio.** Únicamente en la medida que los gobernantes obren rectamente, seguirán investidos de autoridad. Este es el principio que San Isidoro de Sevilla expresó con el aforismo “Rex eris si recta facies, si non facias non eris” (Serás rey si obras rectamente, si no obras así, no lo serás). En cambio, en una **teología política inmanente**, como es la demoliberal, el hombre, como ya sabemos, no está subordinado a nada ni a nadie, no tiene más límites que los que él quiera fijarse. El hombre es *el supremo legislador de sí mismo*. En este sistema la legitimidad la dan los propios humanos reunidos en asamblea. Si esa asamblea se ha constituido válidamente, a partir de ahí todo está permitido. No hay leyes inicuas. Como máximo, lo que puede haber es leyes que en su elaboración legislativa no hayan observado el procedimiento establecido al efecto y que no respeten alguno de los principios constitucionales, principios que, por otra parte, pueden ser cambiados por una mayoría suficiente en cualquier momento. Es el imperio del número. Un gobernante, mientras consiga

mantener, aun cuando sea por medios dudosos, apoyo popular bastante, continuará teniendo autoridad, no importa si obra o no rectamente. **En la teología política inmanente, la legitimidad** no es de ejercicio, sino **de origen**. En este sistema, el poder del órgano legislativo, o, más bien, de la oligarquía que lo controle, es omnímodo. Donoso Cortés, en su Discurso sobre la Dictadura, lo describe así: “(el Parlamento inglés) pues no tiene más límite que el de todos los poderes humanos: la prudencia; tiene todas las facultades y éstas constituyen el poder dictatorial de hacer todo lo que no sea hacer de una mujer un hombre o de un hombre una mujer, como dicen sus jurisconsultos (risas)”. Esto era hace casi dos siglos. En nuestros tiempos, sin embargo, el poder democrático del hombre legislador de sí mismo se ha vuelto tan desmesurado, tan terrible, tan absoluto, que hasta ese único límite que mencionaba Donoso, el de hacer de una mujer un hombre o de un hombre una mujer, ha desaparecido.

Como cierre de este apartado, apuntaremos que la autoreferencialidad que subyace en la lógica del razonamiento justificativo del sistema político demoliberal, recuerda el problema de autoreferencialidad de la teoría de conjuntos conocido como *paradoja de Russell*. Esta paradoja se produce cuando no existen limitaciones a las reglas utilizadas para formar un conjunto. Para evitarla se deben introducir limitaciones en esas reglas. Aplicando el concepto a las teologías políticas, en la inmanente, el hombre es legislador de sí mismo (la ley sale de él y vuelve a él al aplicarla), lo que es una *autoreferencia*, mientras que en el trascendente, existen unas reglas en la creación de leyes que son externas a él. No se trata más que de una intuición, pero creo que esa posible paradoja de Russell en la base del sistema demoliberal debería ser estudiada con atención.

### Conclusión

La teología política triunfante en la Modernidad ha sido la inmanente en su variante de democracia liberal representativa. La premisa de la que parte – una libertad que es un fin en sí misma, sin límites, sin ningún propósito fuera de la voluntad, o capricho, absolutos del yo, en suma, una *libertad luciferina* – ha generado una sociedad de individuos-átomo, partículas anónimas y prescindibles de una masa humana indiferenciada, cada vez más desvinculados de cualquier comunidad natural (familia, municipios y gremios tradicionales), desconocedores de los conceptos morales de pecado y de virtud, sobornados por la promesa incesante de más y más derechos, de espíritu anestesiado por una hipersensualización extrema, ignorantes de los deberes que les vienen impuestos por la mera condición de haber nacido humanos e incapaces para la trascendencia y las grandes empresas. Sin embargo, pese a este cuadro sombrío del tipo humano engendrado por la sociedad liberal, lo cierto es que durante los dos o tres siglos de predominio de ésta se han producido un progreso científico-técnico extraordinario y, con abismal diferencia, el más formidable desarrollo material que haya conocido la humanidad en toda su historia. La drástica disminución de la mortalidad infantil, el aumento de la esperanza de vida, la generalización de la enseñanza en todos sus grados y las bajas tasas de homicidios son indicadores que atestiguan la enorme mejora en las condiciones materiales de vida que han experimentado las sociedades liberales. También es justo reconocer que entre las que hoy son denominadas sociedades democráticas avanzadas, es decir, los Estados demoliberales económicamente desarrollados posteriores a la Segunda Guerra Mundial, no ha habido ni una sola guerra. Espiritualmente, por el contrario, la evolución ha sido muy distinta. El declive demográfico, las tasas crecientes de suicidio en algunos países (en otros, sin embargo, tras alcanzar unos picos hace unos años, ahora están descendiendo, aunque sin que se aprecie una tendencia clara), el empeoramiento de la salud mental y el aumento del consumo de drogas, parecen indicar que los individuos de las sociedades liberales, pese a la abundancia de bienes y derechos y a una libertad ontológicamente irrestricta, sufren de una desconcertante angustia vital. Las sociedades en su conjunto, además, están, de acuerdo con la literatura política y los medios de comunicación, cada vez más fragmentadas y polarizadas ideológicamente, hasta el



punto de que el 43% de los norteamericanos, por ejemplo, ve posible una guerra civil en los próximos diez años y hay expertos que barajan como factible esa posibilidad<sup>13</sup>. A la división ideológica autóctona se añade una inmigración proveniente de culturas extrañas que son completamente ajenas al paradigma liberal. El resultado es que las sociedades occidentales posiblemente estén llegando a extremos de pluralismo y de multiculturalidad, es decir, a grados de heterogeneidad, superiores a los que una sociedad viable es capaz de soportar.

Sin fe en nada trascendente y, por ello, incapaces de cualquier gran empresa colectiva, moribundas demográficamente, en descomposición moral, fracturadas ideológicamente hasta aproximarse, alguna de ellas, al enfrentamiento civil, penetradas por la inmigración de otras culturas menos sofisticadas, pero más cohesionadas y vigorosas espiritualmente, las sociedades demoliberales muestran innegables signos de decadencia. Una decadencia que tiene su origen en un mito democrático y en un pervertido concepto de libertad, en una teología política antropocéntrica, que acaso sea ahora, después de tres siglos de hechizo iluminista, cuando está revelando ser el veneno que los pensadores contrarrevolucionarios anticipaban, un veneno que nos está destruyendo por dentro. Tras esta destrucción interior, vendrá el desfallecimiento ante otras civilizaciones, al que seguirá, finalmente, la extinción de nuestra cultura, antes cristiana, hoy liberal. Porque, como advertía el colombiano Nicolás Gómez Dávila, “La violencia no basta para destruir una civilización. Cada civilización muere de la indiferencia ante los valores peculiares que la fundan”. Y es claro que hace tiempo que Occidente, lo que un día fue la Cristiandad, decidió repudiar los suyos.

---

<sup>13</sup> <https://www.elperiodico.com/es/internacional/20220831/encuesta-estados-unidos-guerra-civil-14384458>

<https://elordenmundial.com/entrevista-peter-turchin-politica-guerra-civil-estados-unidos/>

## ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

- Schmitt, Carl, *Teología política*, Editorial Trotta, Madrid, 2009
- Jiménez Sánchez, José J., *La teoría del Estado de Carl Schmitt entre facticidad y validez*, Granada, 2024
- Negro Pavón, Dalmacio y Corral Salvador, Carlos, *La teología política de Carl Schmitt*, Laicidad y libertades, nº 8, 2008, págs. 56-67
- Negro Pavón, Dalmacio, *Danilo Castellano y la desmitificación del constitucionalismo*, Verbo, nº 537-538, 2015-PDF
- Negro Pavón, Dalmacio, *Mitos políticos. El constitucionalismo*, ideas.gaceta.es
- Negro Pavón, Dalmacio, *La tradición de la libertad*, Unión Editorial, Madrid, 2019
- Negro Pavón, Dalmacio, *La ley de hierro de la oligarquía*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2015
- Canetti, Elias, *Masse und Macht*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1971
- Donoso Cortes, Juan, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*
- Donoso Cortes, Juan, *Discurso sobre la Dictadura*
- Donoso Cortes, Juan, *Carta al cardenal Fornari*
- Cicerón, *Las leyes*
- Marshall Barberán, Pablo, *Notas sobre el contenido del principio de la democracia*, Revista chilena de Derecho y Ciencia Política – Vol. 3, Nº1, Año 2, 2011
- Aragón Reyes, Manuel, *La crisis de la democracia constitucional: ¿un pasado que amenaza volver?*, Revista de Libros, segunda época
- Fernández de la Mora, Gonzalo, *Contradicciones de la partidocracia*, Verbo, nº 291-292 1991 – PDF
- Caplan, Bryan, *El mito del votante racional*, Innisfree, Madrid, 2016
- Ollero, Andrés, *Un cambio dramático: adiós al Derecho Natural*, en *Hablando con el Papa. 50 españoles reflexionan sobre el legado de Benedicto XVI*, (Fco. José Contreras e Ignacio Sánchez Cámara, eds.), Planeta, Barcelona, 2013
- Acosta Pastores, Bruno, *Esencia de la democracia. Y cómo es contraria a la sana filosofía política y al catolicismo*, Ediciones Verdad, Buenos Aires, 2024
- Prada, Juan Manuel de, *Una enmienda a la totalidad*, Homo Legens, Madrid, 2021
- Gambra, José Miguel, *La sociedad tradicional y sus enemigos*, Guillermo Escobar Editor, Madrid, 2019
- Marchetti, Arianna, *Neoliberalism and Social Control*, Philosophy Now, Agosto-septiembre 2020 -págs. 32-33
- Brown González, Leonardo, *Breve ensayo crítico para una fundamentación teórico-política del abstencionismo electoral*, 2024
- Alvira, Tomás, Clavell, Luis y Melendo, Tomás, *Metafísica*, Eunsá, Pamplona, 2001
- Kippenber, Hans Gerhard, *Religion/Religionsphilosophie*, en *Disziplinen der Philosophie. Ein Kompendium*, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 2014
- Eliade, Mircea, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas, Vol.II*, RBA Coleccionables, Barcelona, 2005, págs 433-459
- Aristóteles, *Metafísica*, Editorial Gredos, Madrid, 2000
- Levitsky, Steven y Ziblatt, Daniel, *Cómo mueren las democracias*, Titivillus, 2019
- Kelsen, Hans, *Esencia y valor de la democracia*, Editorial Labor, Barcelona, 1934
- Brague, Rémi, *Ley natural y ley divina*, [www.humanitas.cl](http://www.humanitas.cl), conferencia pronunciada en 2005 – PDF
- Le Bon, Gustave, *Psicología de las masas*, edición digital de 2015
- Edwards, Alberto, *La fronda aristocrática en Chile*, Imprenta Nacional, Santiago de Chile, 1928
- Pérez Vejo, Tomás, *Elegía criolla*, Ediciones Culturales Paidós, Ciudad de México, 2019

- Haidt, Jonathan, *La mente de los justos*, Deusto, Barcelona, 2019
- Pérez Zafrilla, Pedro Jesús, *Marcos mentales: ¿marcos morales? Deliberación pública y democracia en la neuropolítica*, Recerca, Revista de pensamiento y análisis. Universidad de Valencia, Valencia, 2017
- Corrêa de Oliveira, Plinio, *Revolución y Contra-revolución*, Asociación Tradición y Acción por un Perú Mayor, Lima, 2005
- Brennan, Jason, *Contra la democracia*, Deusto, Barcelona, 2017
- AA.VV., *Catecismo mayor de San Pío X*, Fundación San Pío X, Madrid, 1998
- AA.VV., *Catecismo romano promulgado por el Concilio de Trento y comentado y anotado por el R.P. Alfonso M<sup>a</sup>. Gubianas, O.S.B.*, Patristic Publishing, Omaha, 2019.
- Madariaga, Salvador de, *Anarquía o jerarquía. Ideario para la constitución de la Tercera República*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2014
- Sudre, Alfred, *Historia del comunismo o refutación de las utopías socialistas*, Barcelona, 1860
- Molnar, Thomas, *El utopismo, la herejía perenne*, Eudeba, Buenos Aires, 1970
- Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Orbis, Madrid, 1983
- Hayek, F.A., *La fatal arrogancia*, Unión Editorial, Madrid, 1990